

シンポジウム「僧伝のアジア」

黒田 智・江 静・陳 小法・藤巻和宏・
北條勝貴・水口幹記・森 和

シンポジウムの概要

黒田 智・藤巻和宏・森 和

2008年12月6日、早稲田大学高等研究所フォーラム「シンポジウム 僧伝のアジア」を開催した。本シンポジウムは、中国浙江工商大学日本文化研究所の連携協力をいただき、前近代の日本と中国における高僧伝・聖人伝の言説世界をテーマにしたものである。当日は60名を超える参加者のもと、司会の森和と、日中あわせて6名の中堅研究者による研究発表、そして活発な討論が行なわれた。以下にプログラムを掲出する。

司会 森 和（高等研究所助教）

「先達の物語を生きる一行の実践における僧伝の意味―」北條勝貴（上智大学文学部専任講師）

「驚にさらわれた子の行方―良弁伝の生成と展開―」藤巻和宏（高等研究所助教）

「北宋代祈雨の諸相―成尋の祈雨を手掛かりに―」

水口幹記（浙江工商大学日本文化研究所副教授）

「神様の召喚―無学祖元の赴日伝説をめぐって―」

江 静（浙江工商大学日本文化研究所副教授）

「明清文人と一休宗純―画賛を中心に―」陳 小法（浙江工商大学日本文化研究所副教授）

「往生の十五夜―願われた死の日時―」黒田 智（高等研究所助教）

北條報告は、日中における歴史叙述を人物伝的歴史認識ととらえて、史伝・僧伝がはたしてきた役割を再評価した。水口報告は、渡宋僧成尋がおこなった祈雨法から日中における文化の差異と類似を洗い出すことに成功している。藤巻報告では驚の捨て子譚、黒田報告では十五夜の往生がとり上げられ、日

本における独自の展開が明らかにされるとともに、その起源をアジアの言説世界のなかにさぐる試みがなされた。江報告では元代僧無学祖元の語録と肖像画、陳報告では一休宗純の肖像画とその賛文が分析され、ひとたび生成された僧伝があらたに再生産されてゆく歴史的過程が明示された。

つづく討論では、僧・聖人にまつわる聖性の生成とその展開をめぐって活発な討論が行なわれた。個別報告に対する質疑応答の後、中国における「伝」の日本における展開が問われたほか、「神人」の意味、朝鮮を加えた東アジアにおける僧伝や高僧の風評などが議題になった。

本シンポジウムは、前年度の高等研究所フォーラム「シンポジウム 縁起の東西―聖人・奇跡・巡礼―」（2008年3月19日）との連続性を有し、特に聖人伝・高僧伝に焦点をあてたものと位置づけることも可能である。日中で物語られてきた僧伝というテキストの比較を通して、ユーラシア規模で広がる歴史的言説の古層をさぐり当てる試みは、今後も継続して追求してゆかなくてはなるまい。

なお、前シンポジウムの成果は、当紀要創刊号に英文概要を掲載したほか、報告者の論文に関連諸論文を加えて『アジア遊学』115号（勉誠出版、2008）で同題の特集を組むという形で公開した。現在、そこに本シンポジウムの成果をも加えつつ、「縁起の東西」のさらなる発展形として、『語られる起源―聖地と聖人の東西―（仮題）』（勉誠出版）の刊行を準備している。

以下に、各報告要旨を掲出する。

先達の物語を生きる —行の実践における僧伝の意味—

北 條 勝 貴

言語論的転回以後の歴史学では、言語によって構築された過去との間に、いかに倫理的関係を措定するかが大きな課題となっている。例えば鹿島徹氏は、遍満する物語と人間の生との関係に目を向け、未完・未遂に終わった先人の生の物語を取り戻し、未来へ向けて救済してゆくことこそ歴史編成の役割だという。東アジアに伝統的な〈人物伝的歴史理解〉は、かかる考え方に近似しており注目される。例えば、中国王朝に始まる「史伝」は聖人の言動を核とし、社会の秩序を維持する責任を担う。人々は史伝を通じて先達の生涯に触れ、肯定的／批判的にその方向性を受け止めて、徳治の貫かれた理想の社会の実現を目指す。その叙述と読解は、容易に体制に吸収されてしまう危険性を孕んでいるが、生命の発露を抱え込むことで、単一のイデオロギーに回収しきれない豊かさを獲得していった。

以降の東アジア仏教のあり方を決定づける六朝の仏教界においても、〈人物伝的歴史理解〉は広く行われていた。そもそも、始祖の生き方への同一化を図る宗教にあっては、そうした歴史観こそ必然かつ適格的である。僧侶としての自らを象徴・表現する法名には、直接の師や尊敬すべき先達の一字を頂くことが珍しくなかったし、特定の經典に登場する仏菩薩の修行法をそのまま繰り返す者も現れた。例えば『梁高僧伝』を繙くと、五世紀前半の江南では、『法華経』の薬王菩薩に倣って同じ焼身供養を実践する僧侶が続出している。また、先人の修行した洞窟や草庵を引き継ぎ、周辺に蓄積された物語の欠片を踏襲してゆく事例も見受けられる。五世紀後半の釈慧明は、赤城山の石室で曇猷の遺骸を発見、その業績を称えて同山の修行環境を整えてゆくが、両者の伝記には共通の逸話・表現が見出せる。慧明は曇猷に関する断片的物語を回収しつつ、自らの宗教的実践を構築・展開していったのだろう。

かかる僧侶らの活動の背景にみえてくるのは、修行テキストとしての僧伝の使われ方である。当時の中国仏教界では、中央アジアでの流行を受けて多くの禅観經典が翻訳され、江南の山林では、神仏と感應する観想・観仏行が実践された。その具体相を伝

える諸僧の伝記には、やはり先後関係的に類似の記述が少なくない。そこには、叙述・編纂段階における言説レベルの踏襲のみならず、先の慧明のような行法自体の継承が認められる。瞑想に立ち現れる仏菩薩は、僧侶の内的世界において、歴史的に実在した先達にほかならない。ゆえに観仏行は、歴史＝過去の物語との一体化をも意味している。生の物語を介して過去・現在・未来を繋ぐ、〈人物伝的歴史理解〉の神髄を窺うことができよう。

鷲にさらわれた子の行方 —良弁伝の生成と展開—

藤 巻 和 宏

諸文献に記される良弁（689-773）の生涯は、例えば、新羅の審祥より華嚴教学を学ぶ、看病禅師の功により大僧都に就任、東大寺初代別当に就任といったものから、辛国行者との験力争い、前世で聖武天皇と流沙の契りを結び日本に転生するという類のものまで、様々な記事によって彩られる。これらを、内容の現実性や収録資料の性質に基づき史実／虚構という単純な二分法で区分するという素朴な歴史観は再考を迫られているが、一般に伝奇・伝説・説話として扱われることの多い荒唐無稽な〈物語〉は、僧伝研究の魅力的な素材でもある。その中で、良弁が幼少時に鷲にさらわれ育てられたという「鷲の育て子（捨て子）」譚は、直接・間接の影響関係は不明ながらも世界的に分布する話型であり、アンティ・アールネとスティス・トンプソンにより、「AT554B* The Boy in the Eagle's Nest」と分類されている（AT分類）。

この「鷲の巣の中の少年」譚とでも言うべき話型を古今東西を問わず検討してみると、いくつかの特徴を見いだすことができる。特に注目すべきは、鷲にさらわれる、あるいはさらわれても害されずに無事に育つということが美貌や聖性の象徴となっていることであり、ここから派生し、鷲の巣の中で生まれる、あるいは鷲の血を引くということ自体が聖性を保証するというパターンもある。また、鷲に運ばれ長距離を移動することにより、物語の場面を転換させる役割を担わされることもある。鷲が、実際に小動物を捕獲して運ぶという習性、およびそれを可能とする身体機能を持つことに由来するのであろう

が、そこから信仰の域にまで高められたこうした話型がユーラシアのほぼ全域に確認できることは興味深い。

この話型は、日本でも多数確認される。『日本霊異記』で少女の身に起こった出来事として語られたのを最古の例とし、古代・中世の東大寺縁起類における良弁伝を経由して、中近世には様々な人物が驚にさらわれたと語られるようになる。そして、これらの中でも、やはり場面の移動や聖性の象徴として機能しているのである。

さて、ではこの話型が、良弁伝に見られる他の要素とどのように交差して展開していったのか。東大寺創建の物語の一齣として描かれた良弁伝は、(1) 驚の育て子（捨て子）、(2) 執金剛神像祈誓、(3) 聖武天皇との流沙の契り、(4) 辛国行者との験力争い、という4つのモチーフの組み合わせによって構成されることが多い。これらのモチーフとも絡み合いながら、驚の育て子（捨て子）譚は良弁伝の主要な要素として語られ続けた。一方で、良弁伝の中で醸成・洗練されていったこのモチーフは、良弁伝の他の要素とも融合した形で東大寺縁起から独立し、新たな物語として展開していったのである。

北宋代祈雨の諸相

—成尋の祈雨を手掛かりに—

水 口 幹 記

本報告で対象としたのは、天台僧成尋の渡航記『参天台五台山記』（以下、『参記』）熙寧六年（1073）三月から四月にかけて掲載されている祈雨に関する記事についてである。当該記事で成尋の祈雨成功が当時の皇帝神宗からも絶賛されたことが喧伝されているにもかかわらず、中国側史料にはその記載がないことが問題視されている。本報告ではこの点を念頭におき、成尋祈雨を中国側（北宋側）に位置付けて考察を加えた。

まずは、北宋代祈雨の回数や場所を諸史料から検討したところ、成尋が祈雨を命じられた時期（三月）、場所（後苑）ともに特殊例ではなく、成尋祈雨に参加した僧侶も以前から祈雨が命じられていた場所の僧侶ばかりであることから、成尋祈雨は決して特殊事例ではないことが確認できた。

次に、『参記』から成尋が行った祈雨の作法（手

順）を復原して、これを中国側史料と照合した。すると、成尋の行った祈雨は、北宋では行われていなかった天台宗の法華法という祈雨方法で行われていたものの、当時としては通常の仏教的祈雨作法に則った順序で行われていたことがわかった。また、通常とは異なる特殊な方法で祈雨が行われることもあり、北宋代の祈雨は非常に多様な方法によって行われていたことや、天竺僧など中国僧以外の僧侶による祈雨も行われていたことなどから、成尋祈雨は決して特殊例ではなく、むしろ通常に近い事例だったことが考えられる。極端なことを述べると、北宋側は多くの祈雨選択肢のひとつとして、当時開封にいた日本僧に祈雨を依頼した可能性があり、つまりは、北宋側は祈雨さえ成功すれば誰でもよかったのではないかとも思われるのである。そのため、成尋祈雨に関する史料が中国側に残っていないのは、偶然である可能性・意図的である可能性の両面が考えられるが、いずれにせよ、成尋祈雨の記事が残っていないことを政治問題等に絡める必要はなく、これらは記録保存や史料編纂の問題として考察していく必要があろうとした。一方で、中国側史料との照合により、成尋の祈雨に関する記録が正しかったことが明らかとなり、さらには中国側史料にない精確さをもっていることから、貴重な記録であることが改めて確認できた。

続いて、『参記』祈雨記事の伝的要素について検討を加えた。成尋祈雨記事は先行する伝からの引用や空海祈雨伝承の利用のほか、記載内容が中国高僧伝と相通ずる記述が多く、『参記』祈雨記事は単純に記録・情報としてだけではなく、伝的要素も多分に含んだ記述であり、それらが混在とした記述であったことがわかった。そもそも、伝は基本的に出来事（記録・情報）を基礎に記述され、その中に特に対象となる個人の突出していると考えられていた能力等がクローズアップされ記載されることによって成立しているのであって、『参記』祈雨記事は後世の読者に伝として読まれる可能性を十分に孕んでいたのである。心覚の『入唐記』中の成尋に関する記載は、そのことがうかがわれる好例であるとした。

神様の召喚

—無学祖元の赴日伝説をめぐる—

江 静

元の至元十六年(1279)、鎌倉幕府執権北条時宗の要請に応じ、天童寺首座無学祖元は日本へ渡った。その後、建長寺住持・円覚寺開山住持を歴任した。聞くとところによると、彼はかつて弟子等に対し、彼が日本へ渡ったのには二つの大きな理由があったと語ったという。その理由とは、ひとつには八幡神の要請によるものであり、二つには無準師範の夢告にあったというのである。

彼がこのような語るのには二つの原因がある。ひとつには北条時宗の死によって祖元が強力な後ろ盾を失ったこと、二つには禅宗伝播の過程において、依然として伝統宗教、それも特に天台宗門徒の妨害を受けていたこと、である。欠落感と危機感を募らせた無学祖元は、禅宗を広めようとして、新たな外的権威を探し求める必要があったのである。

無準師範を挙げたのは、彼が日本禅宗界において崇高な地位にいたからであり、八幡神を挙げたのは、主に以下の理由に基づいている。

第一に八幡神は最も早く神仏習合を始めた神とされ、神々の中でも特に仏教とかかわりが深いことによる。この時代には八幡神の本地を阿弥陀如来、あるいは釈迦如来とする説が信じられ、「八幡大菩薩」と称されており、その上、八幡信仰は中世の禅僧たちの間に広まっていること。

第二に八幡神は皇室及び武士の尊崇を集めていることによる。応神天皇が八幡神とされていることから八幡神は皇祖神として位置づけられ、皇室から分かれた源氏も八幡神を氏神とした。そして、源頼朝が鎌倉幕府を開くと、八幡神を鎌倉へ迎えて鶴岡八幡宮とし、御家人たちも武家の守護神として八幡神を奉ずることになったのである。

第三に八幡神は国家を守る武神として異敵を防ぎ、国家を鎮護する神格を持っていたことによる。これが祖元の禅宗思想にある護国思想と比較的近いものがあったのである。

また、伝説中には金龍と白鳩が八幡神を導き祖元に要請したとある。白鳩は八幡神の使者として理解することができ、金龍の出現には二つの意味が含まれている。それは第一に、金龍は権力の象徴として

の北条時宗のことを暗喩していて、第二には龍は禅宗五山の第一の地位にある径山寺と密接な関係があり、径山寺の弟子としての祖元が日本へ渡り禅宗を広めることを暗喩している。

そして、この祖元赴日伝説の影響は二つの方面に現れている。

1、伝説に基づいて作成された頂相や彫像の出現。例えば、十三世紀に制作された円覚寺蔵の無学祖元坐像には龍と鳩が付属しているが、これは先の話に基づくものであろう。

2、無学祖元の伝記そして五山文学作品にいくつかの引用例があることである。

明清文人と一休宗純—画賛を中心に—

陳 小 法

室町中期の臨済宗の僧である一休宗純の画像には、明人の手を加えたものも何幅か伝わっている。本報告ではその中の一幅を取り上げ、『東海一休純禅師像』と題とする賛辞にスポットをあて、作者、著賛背景と動機を究明した。

その作品とは「四明守宜人」と落款された作品である。この頂像は奈良にある大和文華館に所蔵され、当館は昭和三十九年(1964)の刊行物『大和文華』第四十一号の中でいち早くその頂像の情報を披露した。しかしながら、画像の賛文をよく読むと、紹介文にいくつかの誤りがあることに気づく。まずは表題だが、紹介文では「東海純禅師像」とあるが正しくは「東海一休純禅師像」である。第二に、一休禅師が賦した偈を「狂士」としているが、実際は「狂夫」だったはずである。第三に、「月宵」は「丹霄」の間違いである。そのため、本報告ではまず、正確な著賛文を示した。

次に、著賛の作者について検討を加えた。『大和文華』第四十一号をはじめ多くの研究者が作者名を「守宜人」と主張してきたが、実はそうではない。寧波の南西に「四明山」という山岳があるので、昔から「四明」が寧波の古称として使われるようになった。そして「守」は長官の意味もあるから、落款の「四明守」は一つの言葉として理解すべきであり、それは寧波の知府であることが分かる。また、中国では「宜人」とは、官吏の母親及び夫人に対する尊称を指し、明代になると、五品の官吏の夫人の

称呼になった用語である。そのため、作者である「四明守宜人」とは、すなわち寧波知府の夫人ということになるのだということを指摘した。婦人の著賛した一休頂像が実に少なく、興味深い出来事ではないかと思う。

そして、肝心なのは、その寧波知府は一体誰であるかということである。本報告ではこの点についても述べた。『浙江通志』巻一百十九「寧波府知府」と『四川通志』巻三十四及び明人謝鐸の『桃溪浄稿』「贈寧波馬君序」などの文献によると、当時の知府は四川内江生まれの馬琴であることが判明した。馬琴は成化十五年（1479）に寧波府の知府になったが、残念ながら夫人の名は詳らかではない。

最後に、著賛文の一休禅師偈の引用について考察を加えた。一休に『狂夫』という偈があるが、一休のこの偈は杜甫の詩文『狂夫』と劉禹錫の詩文『竹枝詞』の影響を受けた面影がはっきり伺えるものである。著賛文に一休本人の偈『狂夫』を引用しているから、「四明守宜人」は一休の詩文集『狂雲集』を読んだことがあるにちがいない。では、多くの一休の詩文の中からなぜこの一文だけを選択したのだろうか。その理由は、第一に、自分の夫の故郷が「万里橋」のある四川成都で、偈文中の「万里橋」は彼女にとって懐かしいところであったからではないだろうか。そして第二に、一休のこの偈を借りて、官途ばかり考えて、長期間外出している夫への愚痴と不満を表しているのではないだろうか。筆者はそうように推測した。

往生の十五夜—願われた死の日時—

黒 田 智

たとえば、中世の日本人は、いつ死にたいと願ったのだろうか。

平安時代から明治時代にいたるまで、日本では往生伝という一連のテキストがつくられてきた。往生伝とは、極楽浄土に往生をとげることができた人々の、その死にざまの記録である。12世紀から18世紀までにつくられた往生伝をもとに、往生した日時を折れ線グラフで整理してみると、中世（16世紀以前）の往生は、15日が飛びぬけて多いことがわかる。月別にみると、8月がもっとも多く、2月がこれについている。さらに時刻では、「午の正中」

という表現が頻出する。つまり、8月15日（あるいは2月）正午こそが、中世的な往生における理想の日時であったわけだ。

同じように中国往生伝を調べてみても、そもそも往生の日時を書き記すケースがきわめて稀である。ただし、非濁『随願往生伝』という往生伝にだけ、9件の15日に往生した事例を確認することができる。どうやら15日往生の理想は、梁代に成立した往生伝にその原像をもとめることができるのかもしれない。

「願わくば花の下に春死なむその如月の望月の頃」。西行が詠んだように、慢性的な飢餓状態にあった前近代の日本社会では、麦などの畠作物の収穫を待ちきれず、春にもっとも多く死亡していたことが明らかにされている。また太陰暦を採用していた前近代において、15日は満月の日である。どうやら往生の日時は、月の満ち欠けと関係していたようだ。とりわけ8月15日は、仲秋の名月にあたる。かぐや姫の昇天や弘法大師の誕生にも、満月が大きくかわっていたことが思い出されるだろう。空海が「御遺告」を書き残したのは3月15日であった。また南北朝時代に成立した『弘法大師行状絵詞』巻1には、インドの高僧不空が空海の母の懷中に飛び込む夢をみて懷妊する様子が絵画化されている。ここに描かれた紅葉する木々や秋草に加えて、空海の父が驚き開けた板戸に描かれた萩の葉にウサギの板絵から、この場面が8月15日の十五夜の早朝の風景であると解釈できる。空海にまつわる生と死の描写が、十五夜に仮託されて物語られていたことを示す興味深い事例といえよう。

しかし、こうした傾向は近世に入ると変化をきたす。17世紀には2月のピークは消え、8月から10月までの秋に集中するようになる。また15日の往生は引き続き多いものの、概して平坦な曲線を描くようになり、18世紀には下旬の往生も増加する傾向を示す。さらに、正午に加えて「暁」の往生がしばしば見受けられるようになる。もはや中世的な往生は、遠い忘却のかなたに消えてしまったようにみえる。